

Title	存在論における日常性の役割
Author(s)	中橋, 誠
Citation	メタフュシカ. 37 p.17-p.27
Issue Date	2006-12-25
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/4694">https://doi.org/10.18910/4694</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## 存在論における日常性の役割

### 中橋 誠

#### はじめに

『存在と時間』においてハイデガーは、存在の問いにおいて第一に探究の対象となる現存在をその日常性において示す必要があると述べている。しかし、ハイデガーの思惟における日常性の重要性が強調されることは少ない。むしろ否定的に評価されることが多い。例えば、レンチュは、「平均的日常性自身はまったく頹落し分別を失った連関としてしか現出しえない」<sup>1</sup>と述べる。なるほど、『存在と時間』には、日常性が全面的に肯定されるわけではないことを示唆する記述が散見される。しかし、同時にハイデガーは、頹落、つまり「日常性の存在の根本様式」が「否定的評価を表現しているのではない」(SZ,175)<sup>2</sup>ことを、さらに1925年の講義では、日常性から日常性以外の存在可能性が「導出」されるわけではなく、日常性が「いつでもどこでも一貫して保持される」(GA20,209)<sup>3</sup>ことを明言している。ハイデガーの記述に従うなら、日常性は、限定的な役割しか担っていないにしても、堅持されるべきものとして扱われる必要がある。このとき、われわれは、ハイデガーの思惟における日常性の評価に関しては、「存在者への日常的態度は暫定的なものでも、より価値ある実存のあり方のために断念されるべき意味で不確実なものでもない」というゲートマンの主張に同意すべきであろう。ゲートマンの考えでは、日常性を「断念」されるべきものとする把握は、ハイデガーの思惟を実存主義の一つとする「誤った解釈」<sup>4</sup>へと導く<sup>5</sup>。それゆえ、日常性を「分別を失った」ものとして把握する、ハイデガーの思惟を実存主義と誤解する可能性が高いレンチュのような解釈は斥けられなければならない。だが、日常性の否

<sup>1</sup> Thomas Rentsch, Interexistentialität. Zur Destruktion der existenzialen Analytik, in: *Heidegger, Technik-Ethik-Politik*, hrsg. v. Reinhard Margreiter, Karl Leidmair, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991, S.147.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen, 1993 からの引用箇所は、SZ の後に頁数をつけることで表わす。

<sup>3</sup> Vittorio Klostermann 社のハイデガー全集 (Gesamtausgabe) からの引用箇所は、GA の後に巻数と頁数をつけることで表現する。

<sup>4</sup> Carl Friedrich Gethmann, Der existenziale Begriff der Wissenschaft, in: *Lebenswelt und Wissenschaft*, hrsg. v. Carl Friedrich Gethmann, Bonn: Bouvier, 1991, S.194f.

<sup>5</sup> 周知のように、ハイデガー自身は、おのれ思惟を実存主義 (実存哲学) とする把握を誤解として拒絶している (vgl. GA9,329, GA32,18, GA49,58)。

定的評価を拒絶するゲートマンにしても、日常性の積極的役割について論じることはない。では、日常性は、否定はされないものの、肯定もされないものであり、論じるに値しないものなのか。

そもそも、ハイデガーの考える日常性は何だったのか。ハイデガーによる日常性の第一の把握は「現存在へと導く接近様式」(SZ,16)である。ハイデガーがこの接近様式を必要としたのは、現存在が「存在的、存在論的にまず第一に与えられたもの」(SZ,15)ではないと考えたからである。つまり、現存在は、まず与えられ、次にその日常性において示されるのではなく、その日常性において初めて接近可能になるとハイデガーは考えている。それならば、存在の問いにおいて現存在の分析論が必要とされるという理由ですでに、日常性の重要性は否定され得ないのみならず、積極的に肯定されるべきではないか。本論の意図は、論じられることが少ない、ハイデガーの思惟における日常性の役割の明瞭化に向けられる。その作業を通じて、日常性が形而上学的側面を有することが示されるはずである。日常性を形而上学とする把握は、『存在と時間』の構成を理解するための手がかりを与えてくれるとわたしは考えている。

## 1 第1の日常性

日常性は現存在への接近様式である。では、現存在への接近はどのようになされるのか。ハイデガーの記述を見てみよう。

「消極的にいえば、どんなに『自明』であろうとも、〈現存在という〉この存在者には、存在・現実性についての任意の理念が構成的、独断的に押しつけられてはならないのであり、そのような理念によって前もって定められた『諸範疇』が現存在に存在論的な吟味もなく強制されてはならない。むしろ、この存在者がおのれ自身に即しておのれ自身からおのれを示し得るように接近法・解釈法が選択されていなくてはならない。そしてしかも、この接近法・解釈法がこの存在者を示すべきは、この存在者のさしあたってそして大抵 (*zunächst und zumeist*) のあり方、つまりその平均的日常性においてである。」(SZ,16)

この引用に従えば、現存在をその日常性において示すとは、「任意の理念」の拒絶を意味する。「任意の理念」が拒けられたとき、「任意で偶然の構造ではなく、事象的現存在のあらゆる存在様式において存在を規定するものとして一貫して保持される本質的な諸構造」(SZ,16f.)が説明され得るとハイデガーは考えている。では、「任意の理念」の拒絶としてハイデガーが考えていたのは何か。

「任意の理念」としてハイデガーが挙げている例は、「哲学的心理学、人間学、倫理学、『政治学』、詩作、伝記、歴史記述」(SZ,16)である。「任意の理念」のうちに諸学問が含まれていることが考慮されるなら、「任意の理念」の拒絶とは、諸学問の拒絶でもあろう。実際、ハイデガーは、『存在と時間』第十節「人間学・心理学・生物学に対する現存在分析論の画定」において、人間学・心理学・生物学といった学問を通じては現存在への接近が不可能であると述べている。ここからは、「任意の理念」の拒絶としての日常性のあり方の解明には、諸学問の拒絶のあり方の確認が

その手がかりを与えてくれると判断される。そのため、まずは、ハイデガーによる諸学問そのものの把握を確認したい。

ハイデガーは、『存在と時間』の執筆時である 1926 年の講義で、「存在の学問たる哲学」とその他の諸学問とのあり方について論じている (GA22,286ff.)。そこでは、『形而上学』第 4 巻第 1 章への参照指示が見いだされる (GA22,286)。該当箇所を見てみよう。

「存在を存在として研究し、またこれに自体的に属するものどもを研究する一つの学がある。この学は、言わゆる部分的〔特殊的〕諸学のうちのいずれの一つとも同じものではない。というのは、他の諸学のいずれの一つも、存在を存在として一般的に考察しはしないで、ただそのある部分を抽出し、これについてこれに付帯する属性を研究しているだけだからである、たとえば数学的諸学がそうである。」(Met. 1003a21ff.)<sup>6</sup>

これを受けて、ハイデガーは、哲学以外の諸学問を、「そもそも存在に関して述べられうるものを全体において眺めること」がなく、「存在者の一領域 (Region) を考察」し、「存在者の普遍的境域 (Universalbereich) から一領域を切り抜き、この存在領域に属するもの、そこで共に与えられているもの」を探究するものと、他方、「存在の学問たる哲学」を、「他の諸学問とは一線を画し、どの学問とも一致」せず、「領分 (Bezirk) に関しては存在者の境域のどこにも入れることができない」(GA22,287) ものと表現している。ここでハイデガーの把握する諸学問の特徴は、存在者の一領域にのみ関わり、それゆえ「部分的」で「特殊的」である点に求められる。これと対比されたとき、「存在の学問たる哲学」の特徴は、そもそも存在者の領域に関わることなく、それゆえ「全体」的で「普遍的」であるという点に求められよう<sup>7</sup>。

以上でわれわれは、ハイデガーによる、「任意の理念」の例である諸学問の把握を確認した。しかし、これを通じて同時に、諸学問に限定されない「任意の理念」そのものの把握が確認されたのではなからうか。というのは、存在者の一領域にのみ関わるが故に部分的、特殊的であるという、ハイデガーの把握する諸学問の特徴は、「任意の理念」の例として挙げられる「哲学的心理学、人間学、倫理学、『政治学』、詩作、伝記、歴史記述」にのみならず、存在者の把握すべてに妥当するからである。実際、ハイデガーは、「存在者のすべては、そのさまざまな領分にに応じて、一定の事象区画を開き示し限定する領野 (Feld) となりうる」(SZ,9) と述べている。ある理念が任意のものとされる、つまり、選択の対象となるためには、理念が複数あたえられている必要

<sup>6</sup> 『形而上学』の翻訳は『形而上学 (上)』(出隆訳、岩波文庫、1959 年)を用いた。訳者に感謝申し上げたい。

<sup>7</sup> 存在の学問とその他の諸学問とに関する、以上のような把握は、1919 年の講義にすでに見られる。この講義では、1926 年の講義の記述よりも明瞭に、次のように述べられている。

「あらゆる学問の対象領野は、個別化された切り抜きとしてわれわれに与えられた。あらゆる対象領野は他の対象領野に対してその境界を有しているものであり、境界のすべてを包括する学問は見いだされなかった。学問の個別化の根拠をわれわれが見いだすのは、その対象区画 (Gegenstandsgebiet) の被限定性においてである。それゆえ、個別学問から根源学問への遡行のための動機もここに存しているに違いない。根源学問は、個々の対象領域についての学問ではなく、あらゆる個々の対象区画に共通するものについての学問であろう。つまり、特殊的 (besonder) 存在の学問ではなく、普遍的 (allgemein) 存在の学問である。」(GA56/57,26)

があり、複数あたえられるのは、それぞれの理念が存在者の一領域にしか関わらない特殊なものだからであると言うことができよう。ハイデガーの考える「任意の理念」とは、存在者の一領域にのみ関わる理念を意味すると考えられる。

さて、「任意の理念」のあり方を確認したわれわれは、本来ここで、その拒絶のあり方を考察するはずであった。しかし、これは、以上の確認を通じてすでに「存在の学問たる哲学」として与えられているのではないか。というのは、「存在の学問たる哲学」は、そもそも存在者の領域に関わることがない故に、「任意の理念」の拒絶として考えられるからである。しかも、「存在の学問たる哲学」は、アリストテレスの「存在を存在として研究」する学問を継承したものである。これは、日常性が「存在の問いの『設定』に存する課題」(SZ,15)として必要とされた経緯と一致する。「任意の理念」の拒絶たる日常性は、存在者の領域に関わることのない、それゆえ、「部分的」「特殊的」であることもない、「全体」的で「普遍的」な「存在の学問たる哲学」と重ね合わせて理解されうる<sup>8</sup>。日常性のこのような把握は、日常性に関する次の記述とも一致する。

「だが、これは、実存の、考えられ得る具体的な理念から現存在を構成するということではない。現存在は分析の出発点においてはまさに一定の実存の特殊様態 (Differenz) において解釈されるべきではなく、その特殊化されない (indifferent) 《さしあたってそして大抵のあり方》において発見されるべきである。現存在の日常性のこの非特殊様態 (Indifferenz) は無ではなく、この存在者の一つの積極的な現象的性格である。」(SZ,43)

以上から、ハイデガーの日常性は、アリストテレスの第一哲学から把握されているとわたしは考える。これは、「存在を存在として研究」する学問、つまり存在論の可能化という役割を担うのが日常性であることを考えれば不思議ではない。これにより、日常性の形而上学的側面の一つが示されたとわたしは考える。

## 2 第2の日常性

### 2-1 解釈されるべき存在理解のあり方としての日常性

以上で確認された日常性は、現存在への接近様式というあり方をしている。しかし、ハイデガーが「日常性」と「平均性」とを同義に用いていることが想起されるなら<sup>9</sup>、『存在と時間』には、

<sup>8</sup> 日常性を全体的なものとする把握に対しては、「日常性はまさに生誕と死との『間』の存在」であるが故に、「解釈への取りかかりにおいてすでに、現存在を全体として見て取る可能性に対する断念が潜んではないか」(SZ,233)という記述を根拠とした反論がなされるかもしれない。しかし、この引用における「全体」「に対する断念」とは、日常性を可能にする可能性(死)が日常性から排除されていることを意味しているものであり、この「全体」は、存在者の一領域に囚われることがないという意味での全体性とは異なる。存在者の一領域に囚われないという意味での日常性は、全体としての存在者に関わり、存在者を全体として示すことを意味する。それゆえ、このように把握された日常性は、「適所全体性」(Bewandtnisganzheit)に関わる (vgl. SZ,129, 150, KM,235f.)。

<sup>9</sup> 次の2つの引用を参照されたい。  
「現存在のこの日常的な非特殊様態をわれわれは平均性と名づける。」(SZ,43)  
「現存在の平均性をわれわれは日常性と標示する。」(GA21,230)

現存在への接近様式に制限されない日常性への言及も見いだされると判断される。次の記述を参照されたい。

「簡単に示しておいたように、われわれはいつでもすでに或る存在理解のうちに動いている。……この平均的で曖昧な存在理解は原事実である。〈原文改行〉この存在理解はいまだ全く浮動のものであり、単にその語を知っているということに過ぎないかもしれない——そのつどすでに自家菜籠中のものとなった存在理解の無規定性は、それ自身、一つの積極的現象であり、その解明が必要である。しかし、存在の意味についての探究は、この解明を最初に与えようとはしないであろう。平均的な存在理解の解釈がその必然的な手引を初めて獲得するのは、存在の概念を明確化したときである。」(SZ,5f.)

日常性についての先の記述とは異なり、ここでは、「平均的な存在理解」すなわち日常的存在理解、換言すると、日常性において示される存在理解が解釈の対象となると述べられている。つまり、日常性は、現存在への接近様式に尽きるものではなく、解釈されるべき存在理解のあり方でもある。ここに、ハイデガーによる日常性の第2の把握が示される。しかし、『存在と時間』の刊行部分には、解釈されるべき存在理解のあり方としての日常性に関する詳細な記述は見いだされない。この点はどうなっているのか。

この点に関する手がかりは、上の引用における、日常的存在理解の解釈が探究の「最初に」ではなく、「存在の概念」が「明確化」された後に行なわれるという記述に求められよう。「存在の概念」が「明確化」されるのは、すなわち、「存在の意味への問いの解答」が与えられるのは、「テンポラリテートの問題設定の解明」においてであると予告されている(SZ,19)。それならば、日常的存在理解が解釈の対象となるのは、『存在と時間』第1部第3編における「テンポラリテートの問題設定の解明」の後、つまり『存在と時間』第2部においてであったと予想される。この予想が正しければ、『存在と時間』におけるハイデガーの探究は、現存在への接近様式たる日常性から開始され(第1部第1編第1章)、現存在の存在論的分析論(第1部第2編まで)、テンポラリテートの問題設定の解明(第1部第3編)を経て、テンポラリテートの問題設定の解明を手引にして、再び日常性(第2部)に立ち返り、日常的存在理解が解釈の対象となる予定であったと結論づけられよう(vgl. SZ,38,43,436)。だが、この予想は正しいのか。この点を確認するためには、第2部における日常的存在理解の解釈の具体的解明が必要である。

## 2-2 ギリシア存在論とその歴史のあり方としての日常性

第2部における日常的存在理解の解釈はどのようなものか。この点の解明は、第2部が刊行されていない以上、不可能であるように思われるかもしれない。しかし、『存在と時間』第5節・



第6節がそれぞれ、『存在と時間』第1部・第2部の概略を示していること<sup>10</sup>、そして実際に、刊行部分に関しては、第5節の概略どおり、現存在の確保を目的とする、現存在への接近様式としての日常性について論じられ（第1部第1編第1章）、それを通じて現存在への接近が果たされた後、「現存在の存在論的分析論」が開始される（第1部第2編まで）<sup>11</sup>ことを考慮すると、第6節の記述が第2の日常性の具体的解明の手がかりとなると考えられる。

では、第6節において日常性はどのように記述されているか。第6節には日常性という術語そのものは見いだされないが、「日常的」と同義の「平均的」という語、ならびに、「日常性の存在の根本様式」と表現される「頹落」（SZ,175）についての記述が見いだされる。該当箇所を見てみよう。

「もっとも身近で平均的で、それ故そのうちにおいてさしあたって歴史的でもある存在様式に関して、現存在の基礎的構造を準備的に解釈することで以下のことが判然となる。それは、現存在がおのれの存在の場であるおのれの世界へと頹落し、反射的にそこからおのれを解釈する傾向を有するのみならず、それと同時に、多少なりとも明瞭に把握されたおのれの伝統へと頹落もするということである。」（SZ,21）

この引用に従えば、平均的現存在、つまり日常的現存在の解釈が、現存在の伝統への頹落を判然とさせる。このとき、ハイデガーが現存在を「存在理解の場」（SZ,439）として捉えていることが想起されるなら、伝統への現存在の頹落を判然とさせるのは日常的存在理解の解釈であると考えられよう。さらに、この引用箇所には次の記述が続く。

「さまざまに継承され、歪められつつも、今日いまだに哲学の概念性を規定しているギリシア存在論とその歴史は、現存在がおのれ自身と存在一般を『世界』から理解していること、そのようにして生じた存在論が伝統へと頹落し、伝統がこのような存在論を自明性へと、そして（ヘーゲルにとってそうであったように）単に新たに加工されるべき素材と失墜せしめていることの証拠となっている。」（SZ,21f.）

<sup>10</sup> この点は、グロンデン（Jean Grondin, *Die Wiederawerung der Seinsfrage auf dem Weg einer phänomenologisch-hermeneutischen Destruktion* (§§1-8), in: *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, hrsg. v. Thomas Rentsch, Akademie Verlag GmbH, Berlin, 2001, S.4f.）や、ヘルマン（Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*, I, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S.151.）によっても指摘されている。

なお、補足すれば、第5節の見出しが「存在一般の意味を解釈するための地平の開き示しとしての現存在の存在論的分析論」、第6節のそれが「存在論の歴史の解体という課題」であるのに対応し、第1節の見出しは「時間性への現存在の解釈と、存在への問いの超越論的地平たる時間の説明」、第2部のそれは「テンポリテートの問題設定を手引」とした、存在論の歴史の現象学的解体の根本的特質である。

<sup>11</sup> 『存在と時間』の第1部「時間性への現存在の解釈と、存在への問いの超越論的地平たる時間の説明」に関しては、「時間性への現存在の解釈」のみが「刊行部分」（SZ,440）であると述べられている。『存在と時間』の刊行部分は第1部第2編までである。

この引用に従えば、「ギリシア存在論とその歴史」が、「存在論が伝統へと頹落し、伝統がこのような存在論を自明性へと……失墜せしめていること」を証している。これは、「ギリシア存在論とその歴史」のあり方の探究が、伝統への頹落を判然させるということを意味している。この伝統への頹落を判然とさせるという働きは、日常的現存在（日常的存在理解）の解釈のそれと同一である。ここからは、ハイデガーが、日常的存在理解の解釈とギリシア存在論とその歴史の探究とを重ね合わせて理解していると推測される。これは、ギリシア存在論とその歴史が「今日いまだに哲学の概念性を規定している」と考えるハイデガーにとっては、今日の日常的存在理解の探究（解釈）が同時に、ギリシア存在論とその歴史の探究でありうることから裏づけられよう<sup>12</sup>。この点はさらに、2-1 の冒頭の、「平均的な存在理解の解釈がその必然的な手引を初めて獲得するのは、存在の概念を明確化したときである」（強調——引用者）という記述と、第2部の見出し「テンポラリテートの問題設定を手引とした、存在論の歴史の現象学的解体の根本的特質」（強調——引用者）という記述との一致、すなわち、「平均的な存在理解の解釈」（日常的存在理解の解釈）、「存在論の歴史の現象学的解体」つまり〈ギリシア〉存在論の歴史の探究の遂行が、「存在の概念の明確化」、「テンポラリテートの問題設定の解明」を手引としてなされるという点からもその傍証を得る。以上からは、ハイデガーが日常的存在理解の解釈を、具体的には、ギリシア存在論とその歴史のあり方の探究として把握していたと結論づけられよう。

### 2-3 第2の日常性の役割

日常的存在理解の解釈、つまり、ギリシア存在論とその歴史のあり方の探究をハイデガーは、「存在の問いを手引として遂行される、古代存在論の伝承物の根源的経験への解体（*Destruktion*）」（SZ,22）と表現している。では、存在論の歴史の解体という課題はハイデガーの思惟においてどのような役割を担うのか。この課題の記述（第6節）を締めくくるにあたり、ハイデガーは次のように述べている。

「存在論的伝承の解体遂行において初めて、存在の問いはその真の具体的な姿を獲得する。この遂行において存在の問いは、存在の意味への問いの不可避性を十全に証明し、この問いの『反復』について語ることが有意味であることを明瞭に示す。」（SZ,26）

この引用によると、日常的存在理解を解明する、存在論の歴史の解体という課題は、存在の問いの不可避性を証明する。だが、存在の問いの必然性への言及は、すでに『存在と時間』第1節に見られる。このとき、第6節における存在の問いの必然性の証明は蛇足に思われるかもしれない。しかし、第1節における、存在の問いの必然性の証明に関する記述は、「われわれがその都度す

<sup>12</sup> ギリシア以来のヨーロッパの存在論が今日のそれに至るまで一貫して *οὐσία*（現前性）の概念に基づくというハイデガーの洞察に関しては、拙稿「実存論的構成としての頹落」（大阪大学大学院文学研究科哲学講座刊『メタフュシカ』第35号、2004年、所収、49-59頁）の第4節「存在の問いの動機と頹落」を参照していただければ幸いである。



でに或る存在理解のうちに生き、それでいて同時に存在の意味が不明瞭であることが、『存在』の意味への問いを反復する根本的必然性を証明している」(SZ,4) というものに過ぎない。これで、「『存在』の意味への問いを反復する根本的必然性を証明している」と言えるのか。というのは、グロンデンの述べるように、不明瞭な概念は存在以外にも数多く認められるが故に、「不明瞭」というだけでは、存在の問いの必然性の証明とはならないと考えられるからである<sup>13</sup>。上の引用では、存在の問いの必然性の証明は「存在論的伝承の解体遂行」においてなされると、しかも、そのとき「存在の問いはその真の具体的な姿を獲得する」と述べられている。このとき、第6節、つまり第2部においてハイデガーは、第1節におけるそれとは異なった、存在の問いの必然性の証明を念頭に置いていいると考えられる。それは、「その存在的、存在論的必然性に関して暗示された存在の意味への問いが、それ自身、歴史性を通じて特徴づけられている」(SZ,20) という記述に従うなら、存在の問いの発生の歴史的由来を示すことで、存在の問いの発生の歴史的必然性を証明しようとする試みであったと考えられる。これは、「本探究の冒頭では、存在への問いの不必要性をつねに新たに育成・培養する先入見について詳細に究明することはできない。これらの先入見はその根を古代存在論自身に有する。他方、古代存在論が——存在論的根本概念の由来である基盤に関して、諸範疇の証示・完全性の適切さに関して——十分に解釈されうるのは、存在への問いが予め解明・解答されたとき、それを手引にしてのみである」(SZ,2f.) という記述に従うなら、より正確には、存在の問いの発生を妨げてきた歴史的由来を示すことで、存在の問いの発生の歴史的必然性を証明しようとする試みである。日常的な存在理解の解釈は、その歴史的考察を通じて、存在の問いの必然性の証明を試みるものであったと考えられる。

### 3 日常性の二重性と形而上学の二重性

以上の考察を通じて、『存在と時間』において扱われる日常性が、存在論を可能にする、現存在への接近様式と、存在の問いを妨げる歴史的要因を示すことで、存在論の必然性を証明する、解釈されるべき存在理解のあり方とに区分されること、これらがそれぞれ、『存在と時間』の第1部・第2部の構成に関わることが示された。このとき、役割・構成が異なるにも関わらず、両者が共に日常性として把握されるのは何故か。この点の解明の手がかりとなる記述は1928年の講義録に見いだされる。その記述を見てみよう。

「基礎的存在論は、第1に現存在の分析論であり、第2に存在のテンポラリテートの分析論である。しかし、このテンポラルな分析論は同時に転回 (*Kehre*) であり、この転回において存在論自身は、不明確にはあるものの、つねにそのうちにある形而上学的存在学 (*Ontik*) へと明確に立ち返る (*zurücklaufen*)。重要なのは、徹底化・普遍化という動性を通じて存在論を、存在論に潜在する転換へともたらすことである。そこで転回が遂行され、メタ存在論 (*Metontologie*) への転換へと至る。」(GA26,201)

<sup>13</sup> Grondin, a.a.O., S.3.

「現存在の分析論」は『存在と時間』第1部第2編までにおいて、「存在のテンポラリテートの分析論」は——予定では——第1部第3編において扱われる。それゆえ、この両者を含む「基礎的存在論」は『存在と時間』第1部に相当する。『存在と時間』第1部が、テンポラリテートの問題設定の解明を手引にして日常性(第2部)へ立ち返ることはすでに確認されている。それならば、この引用で、第1部に相当する基礎的存在論が、「テンポラルな分析論」たる「転回において」「形而上学的存在学へと明確に立ち返る」、「メタ存在論への転換へと至る」(強調——引用者)と表現されているとき、存在論の歴史の解体という課題における日常的存在理解の解明が「形而上学的存在学」、「メタ存在論」に相当するはずである。このとき、現存在への接近様式たる日常性と同様、存在論の歴史の解体という課題において解明される日常的存在理解も、問いとしての形而上学から把握されていることが判明する。では、形而上学という共通項にも関わらず、日常性が二重性を有するのは何に由来するのか。ハイデガーは上の引用に続けて次のように述べている。

「基礎的存在論と、それと統一的なあり方をするメタ存在論とが、形而上学を形成する。ここで表現されているのは、すでに序論において πρώτη φιλοσοφία と θεολογία という哲学の二重概念を用いて言及されていた、哲学自身の根本問題の変転に他ならない。」(GA26,202)

この引用に従えば、基礎的存在論、それゆえ、現存在への接近様式としての日常性により可能となる存在論が第一哲学(πρώτη φιλοσοφία)に、メタ存在論、それゆえ、存在論の歴史の解体という課題における日常的存在理解の解明が神学(θεολογία)に相当し、両者の統一が「形而上学を形成する」。さらに、この引用に従い、この引用が見られる講義録の序論を参照すると、第一哲学は『形而上学』1003a21以下を参考に「存在の学問」(GA26,12)と、他方、神学は『形而上学』1026a18以下を参考に「第一のものについての学問」(GA26,13)と表現されている。「存在の学問」たる第一哲学(存在論)は、参照箇所を考慮すれば、現存在への接近様式として先に確認された日常性(1)に他ならない。このとき、接近様式としての日常性が『形而上学』に由来することが改めて示される。また、このとき同時に、存在論の歴史の解体という課題における日常的存在理解の解釈(メタ存在論)も、『形而上学』の神学に由来することが示される。というのは、ハイデガーの考える神学の探究対象とは「端的な存在者」たる「天」「世界(κόσμος)」であり、これは「包括し圧倒するもの、われわれの被投性の基盤、われわれを奪取・急襲するもの、卓越者」(GA26,13)と説明されるから、すなわち、神学の探究対象たる「われわれの被投性の基盤」とは、現存在の伝統への頹落、つまり、日常的現存在ならびに日常的存在理解と同義であるからである。この点の傍証としては、「この転回においてはじめて思惟は、『存在と時間』が経験されている、しかも存在被忘却性という根本経験において経験されている次元の場へ到達するのである」(GA9,328)という1946年の記述も挙げられよう。というのは、「転回」後の思惟——メタ存在論(神学)すなわち存在論の歴史の解体という課題における日常的存在理解の解釈——が扱

うのが、『存在と時間』が経験されている、しかも存在被忘却性という根本経験において経験されている次元の場」、すなわち、存在の問いの妨害要因だからである。これは、第2の日常性の課題と一致している<sup>14</sup>。以上からは、日常性の二重性は、「存在の学問」たる存在論と、「第一のものについての学問」たる神学という、アリストテレスの形而上学の二重性に由来すると結論づけられよう。もっとも、日常性の二重性、形而上学の二重性の統一がどのようなものであるかについて、ハイデガーは述べてはいない。

以上の考察から、『存在と時間』の構成の概要が判然となったとわたしは考える。第1部において、現存在への接近様式たる日常性が基礎的存在論（存在論）を可能にする。「転回」「立ち返り」を経た第2部において、日常的存在理解を解釈するメタ存在論（神学）が、存在の問いを妨げる歴史的要因を示すことで基礎的存在論の必然性を証明する。『存在と時間』は、日常性という、ハイデガーが独自の仕方で継承・解釈したアリストテレスの形而上学の圏域のうちを動いていると考えられる。

（なかはしまこと 現代思想文化学・助手）

---

<sup>14</sup> 「転回」が予定されていた『存在と時間』第1部第3編「時間と存在」には、「由来への回帰（Umkehr）」（SZ,440）という註が付けられている。

## Die Rolle der Alltäglichkeit in der Ontologie

Makoto NAKAHASHI

Die Wichtigkeit der Alltäglichkeit im Denken Heideggers wird oft geringgeschätzt. Unter Berücksichtigung der Tatsache jedoch, daß sie „die Zugangsart zum Dasein“ ist, ist die Alltäglichkeit im Denken Heideggers notwendig, weil er die Seinsfrage nur aus dem Dasein beginnen kann. Daraus läßt sich folgern, daß die Prüfung der Rolle von Alltäglichkeit im Denken Heideggers uns eine seiner Denkzüge deutlicher zeigen wird.

Durch Alltäglichkeit versucht Heidegger das Dasein „wie es *zunächst und zumeist* ist“, d.h. in seiner „Indifferenz“ zu zeigen. Das bedeutet, daß Dasein in seiner Differenz d.h. in einer bestimmten Aspekt nicht gezeigt werden soll. Diese Rolle der Alltäglichkeit rührt von der Bestimmung der Aristotelischen Wissenschaft —keine einzelne Wissenschaft, sondern eine Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht—her.

Wenn es beachtet wird, daß Alltäglichkeit und Durchschnittlichkeit im Denken Heideggers gleichbedeutend ist, läßt sich die andere Rolle der Alltäglichkeit in der Seinsfrage finden. Alltäglichkeit wird auch als das auszulegende Seinserständnis, und daher als das zu folschende griechische Seinsverständnis und seine Historie gefaßt. Heidegger behauptet, daß die Forschung dieses Seinsverständnisses uns die Notwendigkeit der Seinsfrage zeigen werde, und daß dies nur nach der Aufklärung und Beantwortung der Frage nach dem Sein sei.

Nach dem Programm Heideggers beginnt und endet seine Seinsfrage mit Alltäglichkeit. Wie ist dieser Zirkel zu verstehen? Der Zirkel in der Alltäglichkeit erinnert uns an dem in der Metaphysik. Heidegger sagt, daß Metaphysik als die Fundamentalontologie (πρώτη φιλοσοφία) beginne und als die Metontologie (θεολογία) ende. Daraus läßt sich folgern, daß der Zwiespalt der Alltäglichkeit von der der Metaphysik herrührt, und daß die Struktüre von „Sein und Zeit“ unter der Interpretation Heideggers von der Aristotelischen Metaphysik konzipiert ist.

「キーワード」

日常性、形而上学、存在論、神学